Vittorio POSSENTI

# PROBLEM NOWEJ CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
## Maritain, Sobór i ponowoczesność

*Należy iść drogą wskazaną przez „Humanizm integralny", który w epoce sekularyzacji proponuje „inną" interpretację dziejów kultury i wskazuje na „inną" przyszłość, nie ograniczając się do usprawiedliwiania przyjęcia przez katolików ogólnie pojętej demokracji i niejasnej religii obywatelskiej. Odnowa cywilizacji chrześcijańskiej jawi się jako szansa uniknięcia niebezpieczeństwa nihilizmu. Alternatywa między nihilizmem a nową cywilizacją chrześcijańską stanowi podstawowy problem myślenia i działania współczesnych chrześcijan.*

### ZAPOMNIENIE O CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

Można się dzisiaj spotkać z niechęcią wobec idei cywilizacji chrześcijańskiej czy nawet z jej wyraźnym odrzucaniem. Mówi się nieraz: „Cywilizacja chrześcijańska skończyła się raz na zawsze. Nowa cywilizacja chrześcijańska jest nie do pomyślenia, jest to idea ahistoryczna".

Tego rodzaju opinia nie wytrzymuje jednak spokojnej refleksji. Możemy powiedzieć, że kwestia cywilizacji chrześcijańskiej zasługuje na to, by stać się przedmiotem rewizji, to znaczy nowego przemyślenia, choćby dlatego, że zbyt łatwo uznano ją za przestarzałą. W rzeczywistości dyskusja o cywilizacji chrześcijańskiej dotyczy zarazem samego chrześcijaństwa, jego wartości i oddziaływania historycznego. „Nowa cywilizacja chrześcijańska" stanowi cel, do którego od ponad wieku zmierzają pragnienia i działania Kościoła (w dalszej części spróbujemy określić treść tego pojęcia). Sobór Watykański II postawił świat polityki oraz wszystkich ludzi świeckich przed wyzwaniem, którego pełnego znaczenia nie uświadomiliśmy sobie jeszcze w trzydzieści lat po jego zakończeniu. Wyzwanie to zawarte jest w zwięzłym stwierdzeniu: „zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej" (*Lumen gentium*, nr 31). Zadanie porządkowania według zamysłu Bożego ogromnego obszaru życia doczesnego jest jasne i zarazem rewolucyjne: nie chodzi tylko o duchowy kult czy intencję, lecz o obiektywne podporządkowanie działania określonemu ładowi związanemu z człowiekiem, ze stworzeniem, z Bogiem. Mamy tu do czynienia z przekonaniem, że istnieje plan Boży dotyczący życia ludzkich społeczeństw, całej sfery tego, co stworzone.

Idea nowej cywilizacji chrześcijańskiej stanowi być może główną oś filozofii praktycznej Jacquesa Maritaina. Kiedy francuski filozof mówi o humanizmie

integralnym, o nowym humanizmie, o wyjściu poza nowożytność, to horyzontem jego myślenia jest zawsze konkretny ideał historyczny nowej, ponowożytnej cywilizacji chrześcijańskiej. Warto też zwrócić uwagę na to, że Sobór Watykański II nie odrzuca idei cywilizacji chrześcijańskiej, a wręcz wskazuje na jej możliwość, mówiąc o relacji między wiarą a życiem (kulturą)[1]. Rozpocznijmy jednak od Maritaina.

„Nowa cywilizacja chrześcijańska nie tylko jest możliwa, lecz jest punktem, ku któremu dążą wszystkie rzeczywiście postępowe siły, które działały i działają w historii od czasu rozkładu średniowiecza. Istnieją też inne siły, które działają w kierunku przeciwnym. Wynik zależy od ludzkiej wolności”[2]. Kwestia nowej cywilizacji chrześcijańskiej stanowi główny temat książki Maritaina *Humanizm integralny*, której podtytuł brzmi: *Zagadnienia doczesne i duchowe nowej cywilizacji chrześcijańskiej*[3]. Od opublikowania książki w roku 1936 minęło wystarczająco dużo czasu, aby podjąć się oceny jej wpływu. Pomimo ewolucji języka teologicznego, który nie jest dzisiaj skłonny posługiwać się terminem „cywilizacja chrześcijańska”, nie da się uniknąć tego problemu, gdyż dotyczy on relacji między Ewangelią i kulturami.

Teza, której chciałbym bronić, jest następująca: nieodwołalny koniec epoki konstantyńskiej nie oznacza końca idei cywilizacji chrześcijańskiej. Obie te rzeczywistości różnią się między sobą i nie istnieje między nimi ścisły związek; innymi słowy, idea cywilizacji chrześcijańskiej jest niezależna od struktur epoki konstantyńskiej. Oczywiście koniec epoki konstantyńskiej oznaczał zarazem koniec ostatniej z form cywilizacji chrześcijańskiej, to znaczy jej formy mieszczańskiej, ale rozkładu tej ostatniej nie można utożsamiać z upadkiem samej idei cywilizacji chrześcijańskiej. Po zakończeniu ery konstantyńskiej Kościół jeszcze wyraźniej ukazał swoją transcendencję uwolnioną od fałszywych sakralizacji struktur świeckich i dwuznacznej symbiozy między religią a polityką, między doczesnością a duchowością. Co więcej, nowa samoświadomość Kościoła jest lepszą gwarancją zbudowania przyszłej nowej cywilizacji chrześcijańskiej; mimo że misja ewangelizacji i konkretny ideał historyczny nowej cywili-

[1] Temat ten wielokrotnie podejmował Jan Paweł II. Na przykład w swoim przemówieniu w Loreto 11 IV 1985 roku stwierdził: „Należy przezwyciężyć, drodzy bracia i siostry, ów rozdźwięk pomiędzy Ewangelią a kulturą, który, również w przypadku Italii, stanowi dramat naszej epoki; należy podjąć dzieło przepajania kultury wiarą, która mocą Ewangelii dosięgnie i przemieni kryteria oceny, hierarchię wartości, postawy i nawyki myślowe, modele życiowe [...] tak, że chrześcijaństwo nadal będzie mogło ofiarowywać, również człowiekowi żyjącemu w społeczeństwie wysoko uprzemysłowionym, sens życia i jego kierunek”. *Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 6 (1985) nr 4-5, s. 14.

[2] J. M a r i t a i n, *Rifessioni sull'America*, Brescia 1960, s. 146.

[3] W wydanym przez Ośrodek Wydawniczy „Veritas” polskim tłumaczeniu *Humanizmu integralnego* (Londyn, b.r.w.) używany jest termin „świat chrześcijański”. W niniejszym tłumaczeniu – po konsultacji z autorem artykułu – zastępujemy go wyrażeniem „cywilizacja chrześcijańska” (przypis tłumacza – J. M.).

zacji chrześcijańskiej różnią się między sobą, nie są to rzeczywistości sobie przeciwstawne.

W dokumentach soborowych nie pojawia się termin „cywilizacja chrześcijańska", obecna jest natomiast sama „rzecz", o którą chodzi. Jeśli idea cywilizacji chrześcijańskiej nie cieszy się dziś dobrą prasą i spotyka się z rezerwą, to nie jest tak z racji Soboru, lecz raczej z powodu szeregu czynników teologicznych i kulturowych. Ryzykując pewne uogólnienie możemy powiedzieć, że cień podejrzenia na ideę cywilizacji chrześcijańskiej jako na coś dogmatycznego, nieliberalnego, integralistycznego i triumfalistycznego rzuciły proces sekularyzacji oraz ruch określany mianem „roku 1968". Pojawiła się wówczas idea mówiąca o tym, że odnowa Kościoła powinna dokonać się w świetle nowoczesności i doprowadzić do ostatecznego ich wzajemnego pojednania[4]. Niech mi będzie wolno przypomnieć w tym miejscu przenikliwe pytania Karla Bartha (którego dzieło podziwiam, chociaż nie zgadzam się z nim w różnych punktach), które brzmią bardziej przekonująco, jeśli skierujemy je raczej do „kościelnego roku 1968" niż do Soboru: „Czy optymizm co do możliwości przemiany świata za pomocą jego własnych sił, towarzyszący nieustannie tej konstytucji [*Gaudium et spes*], jest w zgodzie z tonem Ewangelii synoptycznych i listów Pawłowych? [...] Czy Kościół [na Soborze] zamierzał odnowić swą samoświadomość historyczną i praktyczną w świetle Objawienia, na którym się opiera, czy zamierzał odnowić – ze względu na swe aktualne zadania – myślenie, język i działanie w świetle świata współczesnego?"[5]

Nauczanie, w którym Sobór poruszył problem idei cywilizacji chrześcijańskiej, zawarte jest po pierwsze w wyraźnym odrzuceniu rozdziału między wiarą a życiem: „Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów" (*Gaudium et spes*, nr 43). Ów duch rozdziału rozciąga się na inne dziedziny, przeciwstawiając rozum i wiarę, politykę i moralność, osobę i społeczeństwo. Po drugie – ale jest to druga strona tego samego medalu – idea cywilizacji chrześcijańskiej jest obecna w centralnej deklaracji Soboru dotyczącej misji chrześcijaństwa: „Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, jaki

---

[4] Kościół „pogodził się" z nowożytnymi wolnościami, ale nie pojmuje ich w ten sam sposób, co radykalne odłamy liberalizmu czy neooświecenia. Przypomnijmy problem wolności religijnej, który był kwestią być może najbardziej kontrowersyjną. Nie ulega wątpliwości, że pozostanie on w centrum przyszłej cywilizacji chrześcijańskiej. Jak pojmuje się tę wolność? Nie rozumie się jej jako nieograniczonego „prawa" do wyznawania jakiegokolwiek światopoglądu, lecz jako eksterytorialność religii i kultu w stosunku do władz cywilnych, wyjąwszy niektóre reguły dotyczące porządku. „Prawo do wolności religijnej nie oznacza moralnej zgody na przylgnięcie do błędu ani rzekomego prawa do błędu, lecz naturalne prawo osoby ludzkiej do wolności cywilnej, to znaczy – w słusznym zakresie – do wolności od przymusu zewnętrznego w sprawach religijnych ze strony władzy politycznej" (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2108, Poznań 1994).

[5] K. B a r t h, *Entretiens à Rome après le Concile*, Neuchâtel 1968, s. 21n.

Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny. Ale z tejże właśnie religijnej misji wypływa zadanie, światło i siły, które służyć mogą założeniu i utwierdzaniu wspólnoty ludzkiej według Prawa Bożego" (*Gaudium et spes*, nr 42). Wiąże się z tym także idea Kościoła jako widzialnego organizmu i wspólnoty duchowej, która towarzyszy całej ludzkości w jej drodze. Od Chrystusa otrzymała ona przesłanie zbawienia, które dotyczy wszystkich: „Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią" (*Gaudium et spes*, nr 1). Oprócz tego w nauczaniu soborowym znajdujemy dwie doktryny: chrześcijańską koncepcję rzeczywistości ziemskich, gdzie uznaje się własną, a nie tylko instrumentalną wartość ludzkiej historii i działania człowieka, oraz odkrycie i docenienie własnego powołania ludzi świeckich jako członków ludu Bożego, którzy powołani są do tego, by „szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej" (*Lumen gentium*, nr 31).

W tekstach soborowych nie znajdziemy szczegółowego opisu relacji między wiarą a życiem społecznym w świecie ponowoczesnym, ale nie było to zadaniem Soboru. Jest to raczej zadanie tych, którzy są zaangażowani w działanie w zmiennych warunkach konkretnej kultury. Sobór wskazuje natomiast wyraźnie na pewne punkty newralgiczne, które znajdują się u podstaw każdej formy cywilizacji chrześcijańskiej: na obecność zaczynu ewangelicznego, na relację Kościół – świat, na kwestię życia, rozdział dóbr ekonomicznych, kwestię pokoju, rodziny, znacznie religii dla tworzenia tożsamości narodowej. Gdy weźmiemy pod uwagę ogólną wymowę Soboru i konkretne tematy, przypomniane powyżej, trudno zrozumieć, jak to się stało, że Sobór został pojęty jako definitywne pożegnanie z ideą (nowej) cywilizacji chrześcijańskiej. Być może do tego pomieszania przyczyniło się utożsamienie idei cywilizacji chrześcijańskiej z niektórymi jej historycznymi formami. Poza tym istotną rolę odegrał tu proces sekularyzacji, który prowadził do marginalizacji idei cywilizacji chrześcijańskiej. Naszym następnym krokiem będzie analiza jej treści.

## IDEA CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W „HUMANIZMIE INTEGRALNYM"

Od momentu opublikowania *Humanizm integralny* znalazł się w centrum ożywionej debaty. Książka ta głęboko zmieniła perspektywę historyczną, która od ponad wieku była przyjmowana w kulturze chrześcijańskiej poszukującej – od czasu restauracji i jej głównych przedstawicieli – powrotu do średniowiecza, do cywilizacji chrześcijańskiej zbudowanej na jednym paradygmacie relacji między religią chrześcijańską a kulturą. Maritain zdecydowanie zrywał z tym schematem, który w dwuznacznej syntezie łączył istotową transcendencję Ewangelii i dawno już przezwyciężoną formę cywilizacji. Proponując konkret-

ny ideał historyczny nowej cywilizacji chrześcijańskiej przesuwał uwagę z przeszłości na przyszłość, wyzwalając tym samym katolików z nostalgii za średniowieczem i pobudzając ich do poszukiwania nowych rozwiązań.

Sedno problemu można wyrazić w sposób następujący: ponieważ chrześcijaństwo jest wiarą boską i historyczną, to pojęcie cywilizacji chrześcijańskiej jest w nim zawarte wewnętrznie, gdyż właściwe jest mu powoływanie do życia ciągle nowych form kultury, cywilizacji, życia społecznego. Cywilizacja chrześcijańska jest formą społeczną (kulturową, cywilną, ludzką, historyczną), która powstaje z pozytywnej relacji między Kościołem a światem, między Ewangelią a kulturą: kiedy relacja ta wydaje pozytywne owoce, wówczas mówimy, że powstaje cywilizacja chrześcijańska, niezależnie od tego, że jej poszczególne struktury mogą wymagać oczyszczenia. U podstaw tej doktryny stoi jedna z centralnych tez teologii katolickiej: „gratia non tollit naturam sed eam perficit". Dlatego chrześcijaństwo jest zarazem transcendentne i immanentne wobec kultury. Wydarzenie chrześcijańskie, jako niewyczerpalna prawda zbawcza, tworzy cywilizacje chrześcijaństwa nie utożsamiając się z żadną z nich. Stąd bierze się wielość cywilizacji chrześcijańskich w dziejach.

Perspektywa nowej cywilizacji chrześcijańskiej, daleka zarówno od idei „modernizacji" chrześcijaństwa, jak i od wszelkich iluzji restauracji (prawdziwa restauracja oznacza zawsze odrodzenie, w którym na nowo rozbłyska blask źródła), opiera się na chrześcijaństwie, które jest jedno: na chrześcijaństwie Ewangelii, w którego centrum znajduje się Jezus Chrystus. Centralne problemy nowej cywilizacji chrześcijańskiej będą zasadniczo takie same, jak problemy każdego ziemskiego społeczeństwa, ale przeżywane będą z głębokim poczuciem wolności stworzenia i jego całkowitej zależności od łaski. Dziedzina wiedzy świeckiej i różnych nauk pozostanie nienaruszona, ponieważ wiara i kultura chrześcijańska nie mogą wnosić pretensji do tego, że same rozwiążą różnorodne problemy intelektualne, etyczne, naukowe, ekonomiczne czy społeczne. Mogą jednak pomóc w podejmowaniu ich bez zawężania perspektywy, ponieważ wiara rozszerza horyzonty, w których mielibyśmy ochotę się zamknąć.

Tylko abstrakcyjna wizja Ewangelii może sugerować przekonanie, że jej przepowiadanie nie prowadzi do głębokiej przemiany ludzi i społeczeństw: przepowiadanie Ewangelii, które nie prowadziłoby do tego, byłoby porażką. Kościół nie może nie interesować się życiem ludzi i nie widzieć w Ewangelii kryterium ich autentycznego wyzwolenia. Oczywiście należy uważać, aby cywilizacji chrześcijańskiej nie przedstawiać jako ideologii, która rozwiązuje wszystkie problemy. Czasowe wymiary procesu budowania cywilizacji chrześcijańskiej są ogromne: w średniowieczu jej budowa, a następnie rozkład trwały kilka wieków; to samo można powiedzieć o cywilizacji barokowej ancien régimu. Można przyjąć, że od kilku dziesięcioleci znajdujemy się w okresie budowania nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Nie da się dziś powiedzieć, czy budo-

wa ta zakończy się sukcesem; może ona zresztą trwać kilka wieków. Jeśli dzisiaj jej perspektywa wydaje się raczej daleka, to przynajmniej niektórych przyczyn tego stanu rzeczy można szukać w słabości wspólnoty kościelnej, we wpływie procesu sekularyzacji, w kruchości kultury chrześcijańskiej.

Nowa cywilizacja chrześcijańska jest niemożliwa bez wielkiej odnowy wewnątrz Kościoła. Dynamiczna obecność Kościoła jest istotnym czynnikiem przemieniającym struktury i kultury, tworzącym wartości i wspierającym wolność. W trakcie swej drogi przez dzieje Kościół spotyka się z elementami prawdy, które pochodzą od Ducha, nawet jeśli pojawiły się poza widzialną jednością Kościoła: cywilizacja chrześcijańska szanuje je i przyjmuje jako autentyczną „praeparatio evangelica". Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła pozostaje zawsze głoszenie Ewangelii, które przekracza przemijające struktury i kieruje się ku konkretnemu człowiekowi. Impulsu dla nowej cywilizacji chrześcijańskiej nie znajdziemy ani w chrześcijaństwie modernistycznym (modernizm zagraża samej teologicznej strukturze chrześcijaństwa, nadając jej interpretację historyczną, a czasami nawet immanentystyczną), ani w chrześcijaństwie tradycjonalistycznym, które jest związane z przezwyciężonymi już schematami kulturowymi.

Stanowisko wyrażone w *Humanizmie integralnym* można zatem streścić następująco: relacja między chrześcijaństwem a historią nie musi być zawsze zapośredniczona przez cywilizację chrześcijańską, ale jeśli mamy wybierać między chrześcijaństwem bez cywilizacji chrześcijańskiej a chrześcijaństwem z cywilizacją chrześcijańską, to lepsze jest to drugie rozwiązanie, jako że jest ono wyrazem właściwej chrześcijaństwu struktury „inkarnacyjnej", której rezultatem jest zapładnianie różnych cywilizacji od ich wnętrza.

## KOŚCIÓŁ I PAŃSTWO

Schematem pojęciowym, który stoi u podstaw propozycji Maritaina, jest spotkanie między triadą „rozum – historia – natura" oraz triadą „wiara – transcendencja – nadprzyrodzoność". Pierwsza z nich, wzięta sama w sobie i całkowicie oddzielona od drugiej, stanowi ideologię laicyzmu czy pewnej formy nowożytności. Spotkanie tych dwu triad, które stanowi o istocie filozofii chrześcijańskiej, przekłada się następnie na szereg zasad, które stoją u podstaw *Humanizmu integralnego*: a) transcendencja chrześcijaństwa wobec porządku doczesnego, co oznacza, że chrześcijaństwo nie może być zamknięte w jednej formie cywilizacji; b) immanencja chrześcijaństwa w ramach porządku doczesnego z racji jego misji uzdrawiającej i wynoszącej; c) relatywna autonomia porządku doczesnego posiadającego własne prawa (zob. *Gaudium et spes*, nr 36) i jego wartość jako celu podporządkowanego; d) prymat wartości i celowości duchowości chrześcijańskiej nad doczesnością przeciw zakusom zamknięcia

państwa ziemskiego w samym sobie i przeciwstawienia go wiecznemu powołaniu człowieka.

Zasady te, które prowadzą do rozróżnienia między Kościołem a cywilizacją chrześcijańską, między państwem a Kościołem, między religią a polityką, mają istotne konsekwencje dla relacji państwo – Kościół. Maritain charakteryzuje je następująco: a) ponieważ Bóg jest ostatecznym celem osoby ludzkiej, wspólnota polityczna i porządek doczesny są pośrednio podporządkowane – nie jako środki, lecz jako cele – nadprzyrodzonemu celowi ostatecznemu osoby ludzkiej; prymat duchowości powinien się dzisiaj wyrażać w formie autorytetu moralnego, który porusza sumienia; b) wspólnota polityczna posiada naturę świecką; jej członkowie nie mogą być dyskryminowani ze względu na wyznawaną religię, a państwo nie może narzucać własnego credo ideologicznego czy religijnego; c) Kościół posiada wolność nauczania i przepowiadania Ewangelii, nie domagając się przy tym specjalnych przywilejów; d) Kościół i państwo współpracują ze sobą, tak że Kościół ma możliwość wspomagania społeczeństwa na jego drodze ku dobru wspólnemu.

Propozycja ta wychodzi poza układ powstały w wyniku rewolucji liberalnych. W ich centrum stała walka o uwolnienie społeczeństwa obywatelskiego i państwa od wpływu Kościoła: oznaczało to przyjęcie opcji kulturowej, która religię uznawała za sprawę prywatną. Model ten został również przyjęty przez ruchy lewicowe; jest rzeczą charakterystyczną, że program erfurcki – podstawa dla wszystkich socjaldemokracji europejskich, został umieszczony w horyzoncie, który był typowy dla myśli oświeceniowo-mieszczańskiej. Katolicyzm zaakceptował świeckość państwa i polityki, ale nie zgodził się na redukcję chrześcijaństwa do sfery prywatnej, jako że między tymi dwoma sprawami nie ma koniecznego związku. Świeckość państwa nie zwalnia religii od wywierania pozytywnego wpływu na życie społeczne.

Warto zauważyć, że w świetle powyższych rozważań formuła C. B. di Cavoura: „wolny Kościół w wolnym państwie", do której od ponad stu lat odwołują się we Włoszech prądy kulturowe i polityczne, nie wydaje się poprawna. Sugeruje ona bowiem pewnego rodzaju „podporządkowanie" Kościoła państwu jako większej całości (równie myląca byłaby formuła: „wolne państwo w wolnym Kościele"), a także nie respektuje prymatu tego, co duchowe.

W zaproponowanym przez Maritaina schemacie rozdział między Kościołem a państwem zastąpiony zostaje przez ich wzajemne porozumienie i współpracę w imię dobra wspólnego i religijnego pokoju. Rewizja konkordatu między Republiką Włoską a Stolicą Apostolską (w lutym 1984 roku) doskonale wpisuje się w ten schemat. Osią tego porozumienia jest następujące stwierdzenie: „Republika Włoska i Stolica Apostolska potwierdzają, że państwo i Kościół katolicki są, każde w swoim porządku, niezależne i suwerenne, angażując się [...] we wzajemną współpracę na rzecz promocji człowieka i dobra kraju". Formuła ta interpretuje artykuł 7. Konstytucji włoskiej („Państwo i Kościół

katolicki są, każde we własnym porządku, niezależne i suwerenne"), który mógłby być pojmowany w sensie wzajemnej obcości Kościoła i państwa.

## „HUMANIZM INTEGRALNY" A RELIGIA

Fundamentalną osią koncepcji Maritaina – co paradoksalne w książce, w której tyle miejsca zajmują historia i polityka – jest propozycja filozofii religii, która łączy ze sobą Boga i świat (oczywiście przy zachowaniu ich nieskończonej różnicy jakościowej). Chrześcijaństwo nie może zrezygnować ze swojej odpowiedzialności za świat, pozostawiając go na sposób laicki pojętej świeckości; jego zadaniem jest raczej dołączenie – i nie chodzi tu o sposób dekoracyjny – przymiotnika „chrześcijański" do rzeczowników oznaczających sprawy doczesne.

Maritain zgadza się z Barthem co do tego, że chrześcijaństwo i cywilizacja są dwoma różnymi fenomenami, ale wbrew Barthowi twierdzi, że przypisanie przymiotnika „chrześcijański" rzeczownikowi „świat" nie zawsze jest niewłaściwe: Bóg i świat różnią się od siebie, ale łaska jest bożym fermentem w dziejach. W grę wchodzi tu katolicka teologia łaski, dzięki której idea cywilizacji chrześcijańskiej nie jest abstrakcyjnym pojęciem, niezdolnym do wpływania na historię.

*Humanizm integralny*, jako dzieło dotyczące filozofii religii, nie niszczy własnego przedmiotu, lecz stanowi skrajne przeciwieństwo oświeceniowo-mieszczańskiej idei chrześcijaństwa jako sprawy prywatnej. Ponieważ Bóg przez wcielenie wszedł w historię, chrześcijaństwo istnieje w świecie i w historii. Korzenie nowej cywilizacji chrześcijańskiej są religijne (metafizyczne) – odnowa chrześcijaństwa nie jest rezultatem reformy intelektualnej czy cywilnej, lecz warunkiem takiej reformy. Innymi słowy, koncepcja transcendentna przezwycięża tu koncepcję immanentystyczną. Religia bez nadprzyrodzoności, „religia laicka" jest tworem bardzo nietrwałym, który kończy się szybko rozkładem religii. To właśnie zdarzyło się we Włoszech, gdzie w kulturze laickiej problem religii był żywo obecny mniej więcej pomiędzy rokiem 1890 a 1940, religijność ta próbowała jednak obyć się bez nadprzyrodzoności i dlatego upadła, a w aktualnej kulturze laickiej nie jest już obecna.

U podstaw idei nowej cywilizacji chrześcijańskiej znajduje się przekonanie o niemożności rozdzielenia odnowy społecznej życia publicznego i odnowy religijnej. „Utopia laicka" zmierzała do odnowy i modernizacji Europy próbując zastąpić moralność chrześcijańską moralnością osobistą, seksualną czy społeczną. Realizacja tego projektu spotkała się jednak z poważnymi trudnościami, ponieważ zamiast stworzyć nowy porządek społeczny i swego rodzaju nowego człowieka, radykalni intelektualiści doprowadzili do desakralizacji porządku etycznego i ludzkiego.

W książce *Humanizm integralny* Maritain akceptuje świeckość pojętą jako sekularyzacja instytucji, ale odrzuca laicyzm rozumiany jako sekularyzacja świadomości. Owa fałszywa sekularyzacja posiada dwa odmienne warianty: sekularyzacji ateistycznej, która całkowicie odrzuca Boga, oraz sekularyzacji protestanckiej (Barth, Bonhoffer), w której Bóg i świat są rzeczywistościami całkowicie oddzielonymi. Maritainowi chodzi o uwolnienie kultury od tych fałszywych sekularyzacji, które dążą do wprowadzenia nieprzekraczalnej przepaści między objawieniem chrześcijańskim i świecką historią.

Zakłada to określoną ocenę filozofii nowożytnej i „inną" historię filozofii, którą Maritain zarysował w książce *Trzej reformatorzy*, a następnie wzbogacał i rozszerzał. Siłą *Humanizmu integralnego* jest filozoficzna analiza ciemnych stron historii nowożytnej, co podważa roszczenia różnych nurtów filozofii nowożytnej do wyłączności w wyjaśnianiu procesu historycznego. Płynie stąd zadanie dla kultury, która chciałaby wkroczyć na nową drogę: chodzi o doprowadzenie do końca krytyki neooświecenia i radykalizmu oraz o odejście od racjonalności instrumentalnej, która charakteryzuje znaczne obszary współczesnej kultury agnostycznej.

Czy tak właśnie dzisiaj odczytywany jest *Humanizm integralny*? Jeśli nie uwzględnia się wielowymiarowej perspektywy interpretacyjnej tego dzieła (teologicznej, filozoficznej, historycznej), to ryzykuje się jego banalizacją i historyzacją, odnosząc je wyłącznie do lat trzydziestych i pozbawiając je w ten sposób spojrzenia w przyszłość. To, że wyłącznie historyczne odczytanie *Humanizmu integralnego* jest niewłaściwe, zostało pośrednio potwierdzone przez Sobór Watykański II, który w kluczowych fragmentach *Gaudium et spes*, *Lumen gentium* oraz *Apostolicam actuositatem* potwierdza, iż Kościół nie może zrezygnować z obecności Ewangelii w życiu społecznym nie wnosząc przy tym roszczenia do kierowania społeczeństwem na podstawie układów z państwem i instytucjami cywilnymi: „Rzeczą ich [osób świeckich] należycie uformowanego sumienia jest starać się o to, aby prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego" (*Gaudium et spes*, nr 43).

## JAKIE CHRZEŚCIJAŃSTWO?

Budowanie cywilizacji chrześcijańskiej n i e s t a n o w i pierwszorzędnego zadania Kościoła. Zdanie to polega przede wszystkim na głoszeniu Ewangelii, na rodzeniu do wiary, na podtrzymywaniu wierzących w ich relacji do Boga. Chrześcijaństwo zajmuje się cywilizacją na mocy właściwej mu „nadobfitości". Istoty i misji chrześcijaństwa nie należy pojmować ani wyłącznie w odniesieniu do rzeczywistości historyczno-społecznej, ani oddzielać go od egzystencji doczesnej. Chrześcijaństwo jest wiarą historyczną, opartą na pewnych fundamentalnych wydarzeniach (co widoczne jest już w Księdze Rodzaju). Nie ma więc

nic dziwnego w tym, że religia historyczna kieruje swe spojrzenie ku historii człowieka jako jednostki i ku historii cywilizacji. Nie ma też nic dziwnego w tym, że religia przymierza, jaką jest chrześcijaństwo, poszukuje przymierza z cywilizacją. W przymierzu tym obecne jest przekonanie, że chrześcijaństwo powinno wziąć na serio świat i „iustitia civilis", ponieważ człowiek pozostawiony samemu sobie okazuje się zagrożeniem dla siebie i dla innych. Cywilizacje chrześcijańskie nie są apoteozą tego, co ludzkie, w ramach „aroganckich teologii tożsamości" (K. Barth) między Bogiem a człowiekiem, lecz miejscami, gdzie człowiek może w sposób mniej lub bardziej pełny przeżywać swe powołanie ludzkie i transcendentne.

Chrześcijaństwo zdolne do zrodzenia nowej ery chrześcijańskiej nie jest chrześcijaństwem wyłącznie publicznym, karmiącym się ideą mówiącą o tym, że przede wszystkim liczą się problemy życia cywilnego. Jest to chrześcijaństwo wieczne, chrześcijaństwo teologalne, które zwraca się do osoby mówiąc o niewinności i winie, o zbawieniu, miłości i śmierci; jest to chrześcijaństwo, które za pośrednictwem Chrystusa wychodzi od Trójcy Świętej i do niej powraca. Chrześcijaństwo teologalne, które realizuje się tylko częściowo w poszczególnych epokach, jest przeciwieństwem religii zamkniętej w granicach samego rozumu czy wiary ograniczonej do moralności. Jeśli chrześcijaństwo jest nie tylko instytucją promocji ducha publicznego, jako że jego właściwym sensem jest zbawienie, a zbawienia dostępują ostatecznie tylko jednostki, to konieczna staje się przemiana kultury i społeczeństwa, a nie chrześcijaństwa. Rozwiązanie modernistyczne, dzisiaj już w znacznej mierze przezwyciężone, utrzymywało, że chrześcijaństwo powinno dostosować się do nowoczesnego społeczeństwa i kultury, jako że stanowią one jego urzeczywistnienie. Nietrafne jest także rozwiązanie integralistyczne. W żadnym społeczeństwie – również w cywilizacji chrześcijańskiej – Ewangelia nie stanowi bezpośredniego fundamentu życia społecznego.

Jaka jest zatem główna idea nowej cywilizacji chrześcijańskiej? Cywilizacja średniowieczna kierowała się kryterium władzy w służbie sprawiedliwości i prawdy, co miało pokazać panowanie Boga nad światem, dlatego synteza średniowieczna dokonywała się wokół i w ramach transcendencji. Okres nowożytny skupił się na idei wolności człowieka i na jej zdobywaniu, dlatego podstawą syntezy był dla niego podmiot. Podczas gdy średniowiecze charakteryzowało to, co moglibyśmy nazwać „panowaniem prawdy" (w tym sensie, że prawa cywilne miały być zgodne z prawami religijnymi i moralnymi), to w dwu ostatnich stuleciach dokonało się przejście do „panowania wolności". Różne nurty ideologiczne głosiły, że istotnym elementem moralności jest wolność, a nie dobro, co ostatecznie grozi zatarciem granicy między dobrem a złem. Być może nowa cywilizacja chrześcijańska będzie w stanie wkroczyć na drogę przymierza między prawdą a wolnością. Możliwe stałoby się wówczas przezwyciężenie rozdziału między objawieniem i sądem historycznym oraz wyjście poza

chaotyczny pluralizm postmodernizmu, w którym zrezygnowano z prób unifikacji.

## SPOJRZENIE W PRZYSZŁOŚĆ

1. Epoka, wiek, historia, polityka – to słowa, które najczęściej pojawiają się w *Humanizmie integralnym*. Jest to słownik „historyczny". Dlatego dzieło to można uznać za fundamentalny zapis współczesnej świadomości historycznej, daleki od abstrakcyjności niemałej części teologii i filozofii neoscholastycznej, zapis, który jest wyrazem przejścia w myśli chrześcijańskiej od inspiracji kosmologicznej do inspiracji antropologicznej.

Na długo przed II Soborem Watykańskim Maritain posługiwał się metodą „znaków czasu", które dostrzegał w awansie klas pokrzywdzonych, w nowej pozycji społecznej kobiety, w konieczności nowego międzynarodowego porządku ekonomicznego i politycznego, w rozszerzaniu się obszaru demokracji, w wyzwaniu rzuconym totalitaryzmom. W ten sposób historia staje się miejscem teologicznym (locus theologicus); nie zwracamy się do niej jedynie po to, by szukać w niej potwierdzenia gdzie indziej sformułowanego sądu. Podważony został tym samym schemat interpretacyjny, który pozostawał taki sam od czasu restauracji. Z trzech tematów: powrót do średniowiecza, kościelna kontrola społeczeństwa politycznego, rekonstrukcja cywilizacji, które stanowiły w nim punkt odniesienia w myśleniu o cywilizacji chrześcijańskiej, Maritain zachowuje jedynie ten ostatni.

2. Czy chrześcijaństwo przetrwa upadek struktur, które wspierały je przez tyle wieków? Według J. Delumeau, tradycjonaliści twierdzą, że „chrześcijaństwo nie może przetrwać inaczej, jak tylko zamykając się w fortecy i zachowując tam to wszystko, co jeszcze zostało z czasów «cywilizacji chrześcijańskiej». W takiej oblężonej twierdzy będą rządziły silny autorytet i sztywna ortodoksja"[6].

Idea nowej cywilizacji chrześcijańskiej jest nie do pogodzenia z modelem twierdzy, nawiązuje natomiast do ewangelicznej wizji Kościoła jako wspólnoty wiary otwartej na autentyczne wartości świeckie. Problem nowej cywilizacji chrześcijańskiej spotyka się z programem „nowej ewangelizacji", która byłaby zdolna do wniesienia słowa Bożego w życie człowieka. Trudności w realizacji tej misji, płynące przede wszystkim z postchrześcijańskiej obojętności na centralne prawdy chrześcijaństwa, stanowią dzisiaj główną przeszkodę na drodze ku nowej cywilizacji chrześcijańskiej.

3. Co należy czynić? Trzeba odrzucić fałszywą alternatywę, która przeciwstawia chrześcijaństwo skupione wyłącznie na życiu duchowym chrześcijaństwu

[6] J. Delumeau, *Christianità e cristianizzazione*, Casale Monteferrato 1983, s. 280.

zaangażowanemu społecznie. Pamiętając o pierwszeństwie życia liturgicznego i sakramentalnego, chrześcijanin powinien być obecny w życiu publicznym, wnosząc w nie nowe wartości i sposoby zachowania. Kościół powinien być autorytetem moralnym, broniącym wartości uniwersalnych i promującym je, zachęcającym chrześcijan do podjęcia zadań kulturalnych, politycznych, ekonomicznych i społecznych. Działanie na rzecz racjonalnego kształtowania tych dziedzin jest często ważniejsze dla życia religijnego niż gwarancje innego typu. Wnosząc własny wkład do dobra wspólnego, chrześcijanie działają na rzecz wartości uniwersalnych nie oczekując od państwa specjalnej ochrony. Dzięki temu Kościół może znajdować się „supra partes" jako świadek prawdy. Przywiązanie do idei cywilizacji chrześcijańskiej nie przeszkadza w promowaniu wartości, które służą całemu społeczeństwu, bez tworzenia oddzielnego „świata katolickiego".

4. Rozszerzająca się sekularyzacja pożera sama siebie, ponieważ jest ona możliwa tak długo, jak długo istnieją treści i wartości chrześcijańskie, które można sekularyzować; gdy ich zabraknie, sekularyzacja przechodzi w nihilizm. Innymi słowy, jest to proces, który może mieć miejsce tylko o tyle, o ile karmi się substancją prawdy wartości, po których zniszczeniu upada, ponieważ nie jest on zdolny do podtrzymywania samego siebie. Moment jego szczytowego sukcesu jest początkiem jego końca. Oczywiście iluzoryczne byłoby przekonanie, że po osiągnięciu swego końca sekularyzacja popełni samobójstwo i tym samym ustąpi miejsca dawnej substancji chrześcijańskiej. Ponieważ ta ostatnia została zniszczona, odnowa religijna może nastąpić tylko za sprawą nowej, twórczej ewangelizacji.

Pojawia się tu delikatny problem laickiej kultury europejskiej, która w przeszłości osiągnęła wysoki poziom i przyczyniła się do rozwoju swobód społecznych i cywilnych. Bardziej złożona i czasami dwuznaczna była jej relacja do etyki i chrześcijaństwa, relacja, na którą nieraz wpływały uprzedzenia laickie, a nawet antychrześcijańskie. Okazuje się, że proces sekularyzacji jest ryzykowny dla kultury, która go akceptuje, chyba że nawiąże ona nowe związki z religią. W przeciwnym razie mamy do czynienia z rozkładem wartości tradycyjnych, a jednocześnie nie dochodzi do pojawienia się nowych wartości.

Od kilku wieków kultura laicka za jedyną instancję godną zaufania uznaje racjonalistycznie pojęty rozum. Na początku rozum przyjął na siebie zadanie ochrony, a nawet (tak przynajmniej się wierzy) oczyszczania wartości oderwanych od ich chrześcijańskiego podłoża. Przez jakiś czas proces ten nie powodował poważnych szkód, ale później rozum zaczął mieć trudności z obroną zlaicyzowanych wartości: ich laicyzacja oznacza bowiem początek ich rozkładu. Po wykluczeniu porządku nadprzyrodzonego, który swój zwornik ma w Chrystusie, sam rozum nie jest w stanie stać się zasadą jedności społecznej. Sama historia pokazała, że zasada jedności życia ludzkiego istotnie różni się od za-

sady fizycznej: człowiek zachowuje równowagę jedynie wówczas, gdy swój środek ciężkości ma poza sobą – w Bogu.

5. Średniowieczna cywilizacja chrześcijańska byłaby niemożliwa bez świadectwa wielkich świętych i bez działalności zakonów żebraczych. Coś podobnego powinno mieć miejsce w przyszłej ponowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej: chodzi o świętość ludzi świeckich związaną z etyką odpowiedzialności i pragnieniem Boga, ku któremu dąży się przez wypełnianie zadań świeckich w taki sposób, że jest w nich miejsce na pragnienie zbawienia przekraczającego to, co ludzkie.

6. Nowa cywilizacja chrześcijańska powinna być społeczeństwem otwartym, dynamicznym, nie zinstytucjonalizowanym nazbyt mocno, gdzie życie osobiste i społeczne żywi się solidną kulturą, bez której instytucje społeczne narażone są na niebezpieczeństwo przekształcenia się w puste formy. Jako społeczeństwo otwarte nowa cywilizacja chrześcijańska będzie obejmować zarówno ludzi wierzących, jak i niewierzących. Będzie chronić wolność religijną, a także inne polityczne i cywilne formy wolności. W efekcie doprowadzi do powstania społeczeństwa pluralistycznego w podwójnym sensie: a) pluralizmu kulturowego, który dopuszcza obecność chrześcijan i niechrześcijan w życiu społecznym, chociaż dominujący jest w nim wpływ chrześcijaństwa prowadzącego dzieło ewangelizacji kultury; b) pluralizmu społecznego, gdzie życie społeczne nie jest podporządkowane nielicznym instytucjom centralnym, lecz istnieje w nim wiele grup społecznych i wspólnot – zarówno naturalnych, jak i utworzonych dobrowolnie.

Wymaga to nowej relacji między religią a społeczeństwem, prowadzącej do przezwyciężenia epoki sekularyzacji oraz do odejścia od takich form działania, w których dla obrony prawdy próbowano korzystać z przymusu państwowego. Program nowej cywilizacji chrześcijańskiej jest programem „jedności w wielości", co oznacza, że nie chodzi w nim o stworzenie jednej, monolitycznej formy cywilizacji, lecz o wiele cywilizacji zależnych od zmiennych kontekstów geograficznych i kulturowych. Związek między porządkiem społecznym, wymiarem instytucjonalnym i politycznym, formą społeczeństwa religijnego i uwarunkowaniami kulturowymi będzie w nich bardziej elastyczny niż w poprzednich formach cywilizacji chrześcijańskiej; nie mogą być one systemami społecznymi zamkniętymi w sobie.

Program, który uważamy za właściwy na przyszłość, jest konstruktywnym uwspółcześnieniem wskazówek zawartych w *Humanizmie integralnym*. Jego założenia doktrynalne są nadal adekwatne, natomiast uwspółcześnienia z racji pojawienia się nowych problemów (takich jak zmiany technologiczne i globalizacja gospodarki, upadek totalitaryzmów, wyczerpanie się modelu marksistowskiego z racji niewydolności realnego socjalizmu, postępująca sekularyzacja, wzrost podmiotowości społecznej, fragmentacja etycznego uniwersum społe-

czeństw zachodnich pozbawionych jednego kodeksu moralnego) wymaga część analityczna i fenomenologiczna.

Należy iść drogą wskazaną przez *Humanizm integralny*, który w epoce sekularyzacji proponuje „inną" interpretację dziejów kultury i wskazuje na „inną" przyszłość, nie ograniczając się do usprawiedliwiania przyjęcia przez katolików ogólnie pojętej demokracji i niejasnej religii obywatelskiej. Odnowa cywilizacji chrześcijańskiej jawi się jako szansa uniknięcia niebezpieczeństwa nihilizmu. Alternatywa między nihilizmem a nową cywilizacją chrześcijańską stanowi podstawowy problem myślenia i działania współczesnych chrześcijan, którzy – z tego właśnie powodu – nie mogą nie spotkać się z programem wypracowanym przez Maritaina. Przewidywał on przejście od nastawienia defensywnego, które pojawia się w Kościele w momentach kryzysu, do działania na rzecz tworzenia nowych związków między odkupieniem a wyzwoleniem, między mistycznym wymiarem chrześcijaństwa a jego wymiarem politycznym, w celu wypracowania nowej inkulturacji w świecie ponowoczesnym oraz stworzenia syntezy chrześcijaństwa i autentycznych wartości nowożytności.

7. Idei cywilizacji chrześcijańskiej nie można w końcu redukować do dobrych relacji między chrześcijaństwem a demokracją ani też do idei „demokracji chrześcijańskiej". Ta ostatnia – jeśli poważnie traktować oba człony tego wyrażenia – oznacza odrzucenie zarówno demokracji bez chrześcijaństwa (a zatem demokracji ateistycznej czy nihilistycznej), jak i chrześcijaństwa wrogiego demokracji.

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*